التاريخانية والمنظومة الأصولية : قراءة في كتاب أصول الجدل والواقع

د. مريم عمار عطية

جامعة الملك خالد أبها/ المملكة العربية السعودية

Historicity and the Usuli System: A Study of Usuli Argumentation and Realty

King Khalid university

Meriem Attia Bouziane

ملخّص البحث:

أراد الباحث حمّادي ذويب في أوّل مقدّمة بحثه أن يربط بين أصول الفقه وقواعده وبين الواقع التّاريخي والاجتماعي في مقاربة لإثبات أنّ المنظومة الأصولية متأثرة بالواقع التاريخي.

وذكر الباحث في بدايات بحثه أنّه اعتمد على المنهج التّاريخي لإثبات هذا الارتباط في الوقت الذي بيّن مقدّم البحث فهد الحمّودي أنّ الباحث اعتمد على توجّه المستشرقين جولد زيهر وشاخت في إبراز مقاربته.

لقد قامت الباحثة بتحليل آراء الباحث ونقدها وكشف الكثير من المغالطات المنهجيّة التي أراد أن يوجهها للأصول التي دوّنها الشّافعي والتي لم تكن من اختراعه بل كان الصّحابة يستخدمونها في فتاويهم واجتهاداتهم بما يكفي للدّلالة على أنّ مرحلة تدوين الشّافعي لا علاقة لها بتكوّن الأصول.

كما طرحت الباحثة عدّة تساؤلات على بعض الأصول التي تناولها الباحث محاولة الإجابة عليها من خلال ثنايا هذا المقال مبتدئة بنقد المنهج التاريخي الذي لا يمكن تطبيقه على أصول الفقه النّقليّة والعقليّة.

كما كشفت الباحثة عن المقاربة التّاريخانية التي يتبنّاها الباحث كأداة من أدوات الحداثة والتي يقصد من خلالها القطيعة مع أصول الفقه والثورة على مسلماته وإلغاء القداسة عن أصوله من قرآن وسنة نبوية.

Abstract

In the beginning of his introduction of research, Hammadi Dweib wanted to link the origins of

jurisprudence with its historical and social realities in an approach to prove that the fundamentalist system is influenced by historical reality.

The researcher mentioned in the beginning of his research that he relied on the historical approach to prove this correlation at the time between the researcher Fahd al-Hammoudi that the researcher relied on orientalist approach Gold Zeher and Shakht to highlight the approach.

The researcher Meriem Attia analyzed the researcher's views and criticism and revealed many of the methodological fallacies that he

wanted to direct to the assets that Al-Shafi'i had, which were not his invention, but were used by the Sahaabah in their fatwas and jurisprudence enough to indicate that the stage of codification Shafi'i has nothing to do with the formation of assets.

The researcher also raised several questions on some of the assets dealt with by the researcher trying to answer them through the folds of this article beginning with criticism of the historical approach, which can not be applied to the assets of jurisprudence and mental.

The researcher also revealed the historical approach adopted by the researcher as a tool of modernity, which is intended to break with the principles of jurisprudence and revolution on the Muslims and the abolition of holiness on the origins of the Quran and the Prophetic Sunnah.

المقدّمة:

كتاب أصول الجدل والواقع للباحث التّونسي حمّادي ذويب (١) هو أصل أطروحته للدّكتوراه الموسومة بأصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخي

خلاصة فصول رسالة الباحث كما أشار في مقدّمته هو ربط الجوانب النّظرية لموضوعات أصول الفقه والواقع التاريخي لهذه الموضوعات والتي تتمثّل في حجية القرآن والخبر المتواتر وخبر الآحاد والإجماع والقياس والنّسخ وبعض الأدلّة المختلفة فيها كالمصلحة المرسلة والعرف والاستحسان في محاولة منه للتّأكيد على أنّ علم أصول الفقه ليس علما مجرّدا ولا نقليّا.

وقد اعتمد الباحث في دراسته لهذا المجال المعرفي كما يزعم على المنهج التّاريخي محاولا إثبات أنّ القواعد والمسلّمات الأصولية هي نتاج الواقع الذي تأثّرت به، بل ركّز أيضا على مساهمة العامل السّياسي والمذهبي على وجه الخصوص في صياغة هذه القواعد معتمدا على منهج المستشرقين أمثال فان اس وقولد زيهر(٢) وشاخت خلافا لما اعتمده الباحثون العرب أمثال حسن حنفي وعبد الوهاب أبو سليمان في اعتبار أصول الفقه تركيبة مجردة عن الواقع والبيئة(٣).

أ. إشكالية البحث

إنّ إشكالية البحث والحفر وتفكيك المنظومة الأصولية ليس وليد السّاعات الراهنة بل ظهر منذ عقود من الزمن من طرف المستشرقين لتحذو ركبه الموجة الحداثية التي دعت إلى الاشتغال بمباحث أصول الفقه إيمانا منهم بأنه قاعدة الشّرع وقوام الدّين.

بل إنني أذهب إلى أبعد من هذا لأقول إنّ الاهتمام بأصول الفقه في الآونة الأخيرة ومحاولة تزييف حقائق هذا العلم ترجع لإدراك هؤلاء بأنّ علم أصول الفقه علم منهجي يبحث في ضوابط الفكر وطرق الاستدلال قاطبة.

فعلم أصول الفقه يبحث ابتداء في القواعد اللغوية التي تُستخدم لضبط تفسير النّصوص، كما تصلح مباحثه أن تكون معيارا للعلوم الاجتماعية ضابطة لإنتاج المعارف الدّقيقة.

وأمام هذا القانون الفكري العاصم من الوقوع في الزلل والتقوّل أراد المغرضون بمختلف مشاربهم الاشتراقية والحداثية أن يلفّقوا التّهم لهذا العلم حتى تخلو لهم ساحة الفقه يوجّهون النّاس لما يريدون لهم من أحكام.

وأمام هذه الإشكالية الدّقيقة يريد الباحث حمادي ذويب في كتابه أن يوقع القرّاء في مغالطة منهجية لا يمكن تجاوز أخطائها لأنه أراد أن يطوّع كلّ المباحث الأصولية لتحقيق نتيجة مسبقة[٤] تتمثل في أنّ القواعد الأصولية هي نتاج تأثيرات الواقع والظروف الاجتماعية والسّياسية، وانطلاقا من النتيجة اختار الباحث المنهج التاريخي الذي سيساعده في تحليل المنظومة الأصولية معتبرا إياها ظاهرة اجتماعية تاريخية .

ب. الدراسات السابقة.

لقد حاولت في هذا العنصر أن ألقي الضّوء على أهمّ الأبحاث التي قام بها بعض المستشرقين وبعض التنويرين في مجال أصول الفقه لأنّ دراسة الباحث لم تكن من فراغ بل هي تلبية لنداءات سابقة لتحقيق مشروع القطيعة مع هذا العلم المهمّ من بين العلوم الإسلامية، كما حاولت تحليل كلام الباحث ونقده لأنني لم أجد من علّق على رسالته ولا من انتقد أفكاره إلا مقالا مختصرا للباحث محمد أبو الخير السيد [٥]

لقد أظهرت التجربة الفرنسية في دائرة المعارف اهتماما خاصّا ببعض أبواب أصول الفقه فهذا المستشرق الألماني شاخت اهتم بموضوع التقليد، واهتم المستشرق

الهولندي فينسنيك بموضوع السنّة والقياس وعني المستشرق الأمريكي ماكدونالد بمادّة الإجماع والاستصحاب والاستصلاح ولايخفي اهتمام الدّارسون لعلم أصول الفقه في فرنسا على ترجمات ابن خلدون التي بدأها كارتمير سنة ١٨٥٨م

وتطوّرت دعوة هؤلاء المستشرقين فيما بعد على عدم الاقتصار على مجال واحد بل بحقل أصول الفقه بأكمله وفعلا وجدت مثل هذه الدّعوات اهتماما حقيقيّا من المستشرقين ليبرز تيارا واسعا منكبا على الحقل الأصولي دراسة وتحقيقا فقد أشار منتعمري واط [٦]إلى الاهتمام بأصول الفقه في المرحلة القادمة لأنها البوابة المهمة لفهم الإسلام.

وقد تناولت هذه المباحث وفق الخطة الآتية:

المقدّمة:

أ- إشكالية البحث.

ب-الدراسات السابقة.

المبحث الأول: اتجاهات ومناهج تأثر بها الباحث وأثنى عليها في مقدّمة كتابه

١. **اتجاه يؤكّد على أنّ المنظومة الأصولية مجرّدة.**
٢. **اتجاه يدعو إلى دراسة أصول الفقه وفق مؤثرات الواقع في مباحثه وهو تيار متأثر بالفكر الاستشراقي.**
٣. **مناهج تأثر بها الباحث وصاغت كتابته.**

أ- **منهج عبد المجيد الشرفي [٧] في دراساته.**

ب- **منهج قولد زيهر.**

ت- **منهج شاخت.**

ث- **منهج عبد المجيد الصغير.**

ج- **تقييم للأفكار التي سبقت.**

المبحث الثاني: الأصول الفقهية التي انتقدها الباحث في كتابه.

أولا: حجية أصول الفقه

أ - حجية تواتر القران.

ب - الخبر المتواتر.

ج – خبر الواحد.

د– الإجماع.

ه– القياس.

ثانيا: صلة أصول الفقه بالواقع

أ– العرف مصدر للتشريع.

ب– وظيفة أصول الفقه تبرير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والتشريعية وتثبيتها.

ت– قواعد أصول الفقه تساهم في تكريس الانفصال عن الواقع التاريخي.

ثالثا: كيفية تقسيمه للمباحث.

١. الباب الأول: تاريخية التدوين في أصول الفقه.
٢. الباب الثاني حجية الأصول في ضوء الواقع التاريخي.
٣. الباب الثالث: العرف والاستحسان والمصلحة.
٤. الباب الرابع أصول الفقه وتبرير الواقع.
٥. الباب الخامس: أصول الفقه وتكريس الانفصال عن الواقع التاريخي.

المبحث الثالث: مصداقية المنهج المعتمد.

١. المنهج التاريخي.
٢. مفهوم المنهج التاريخي وخطواته.
٣. التاريخانية.
٤. مرتكزات التاريخانية.
٥. نظرة على موضوعية المنهج.

المبحث الرابع: الأصول التي أنتجتها السّلطة والواقع

أولا: الثغرات المنهجية في رسالة الشافعي سببها الاعتماد على ثقافة عصره

ثانيا: أصول الفقه الفرعية ومحاولة التكيف مع الواقع

أ– العرف يخرق قانون الشرع

ب– تقديم المصلحة على النص

ت– الطوفي يستند إلى مرجعيات من خارج المجال الأصولي والفقهي

ثالثا: الإجماع والافتراق عن الواقع التاريخي.

أ- تكريس سلطة الماضي من خلال قاعدة منع الإجماع بعد الخلاف

ب- التوظيف السياسي لمفهوم سنة الخلفاء

الخاتمة.

المبحث الأول

اتجاهات ومناهج تأثر بها الباحث وأثنى عليها في مقدمة كتابه

أحاول في هذا المبحث الإشارة لتوجّهات حديثة في دراسة أصول الفقه لأُظهر من خلالها أيّ التوجّهات اختار الباحث، كما لا يفوتني أن ألفت النّظر إلى مناهج بعض الأسماء التي ذكرها الباحث مثنيا عليها في مقدّمته ومتأثّرا بها.

١. **اتجاه يؤكّد على أنّ المنظومة الأصولية مجرّدة .**

هناك اتّجاه يعتبر علم أصول الفقه بمثابة المنهج والنّظرية العلمية الوحيدة التي يُمكن للمسلم أن يفهم بها دينه وواقعه، بل تُمثّل- على حدّ تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق- النظام الذي انبثق من الرؤية الكونية الإلهية[٨]؛ يصعب مع ذلك إعادة النظر في أسسه لكونه أصبح جزءا من المُقدّس، وأيّ قول جديد في أصول الفقه هو ضرب في قدسية الكلام الإلهي.

وبالرّغم من توجه بعض الباحثين المعاصرين[٩] في دراسة مباحث أصول الفقه إلاّ أنه ظلّ عندهم منهجا عقليّا خالصا وهو الذي أشار إليه حسن حنفي بقوله: «ومؤلّفات أصول الفقه أبنية عقلية خالصة ومناهج تاريخية ولغوية وعقلية لاشأن لها بالقائلين بها بل هي تعبير عن انسياق عقليّة خالصة»[١٠].

ويذهب عادل فاخوري أنّ أصول الفقه على خلاف ما ذهب إليه ابن خلدون فهو من العلوم العقلية وليس من العلوم النّقلية بل هو أعلى العلوم الشّرعية تجريدا وقد جاء في مقدّمته قائلا: «فأصول الفقه وإن كان من حيث كنهه علم كلّي مجرّد لا يمتّ إلى دين أو مجتمع بصلة ذاتيّه بل إنّه ليصلح أن يكون قالبا لكلّ شرع وخلق»[١١].

وهو ما انتهجه عبد الوهاب أبو سليمان في كتابه الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية

٢. **اتجاه يدعو إلى دراسة أصول الفقه وفق مؤثرات الواقع في مباحثه وهو تيار متأثر بالفكر الاستشراقي[٣].**

إن أولى مراحل تفكيك الخطاب الأصولي التي أرادها هذا المنحى هو نزع هالة

التّقديس عن أصول الفقه، وذلك باعتباره اجتهادا بشريا يجب فهمه في تشكّله التاريخي قصد تجاوزه وتوسيع آفاقه، فلكي تكون نظرية أصول الفقه نظرية علمية – بلغة كبلر– يجب أن تكون قابلة للخطأ والتّجاوز.

وهذا التيار بدأ يظهر وينتشر في العقدين الأخيرين بعد ظهور عدّة دراسات تحاول تجسيد هذه الإيديولوجية، وقد بدأت بالجزئية مع بعض الباحثين لتظهر فيما بعد دراسات متكاملة تمسّ أصول المنظومة بأكملها والباحث حمادي ذويب ينتمي لهذا التيار، وكذا نصر حامد أبو زيد فهو يرى أنّ التعامل مع النصوص وتأويلها يجب أن ينطلق من زاويتين: الأولى زاوية التاريخ وتعني محاولة وضع النّصوص في سياستها التاريخية من أجل معرفة دلالتها الأصلية والثانية: زاوية السياق الاجتماعي والذي يمثل دافع التوجه، وفي كلا الزاويتين هو يؤمن أن النصّ تشكل في سياق تاريخي واجتماعي.

٣. مناهج تأثر بها الباحث وصاغت كتابته.

ح- منهج عبد المجيد الشرفي[١٢] في دراساته.

أردت أن أبتدئ بمنهج الدّكتور عبد المجيد الشرفي لأنّه المشرف على رسالة الباحث حمّادي ذويب أصول الجدل والواقع والتي نحن بصدد الكلام عنها وقد أفصح عن منهجه وتوجّهه قائلا: «إنني أحاول مع زملائي في كلية الآداب بتونس أن نطبّق على الفكر الإسلامي المناهج التي يطبّقها زملاؤنا في مختلف التخصّصات وبذلك فإننا نستفيد كل الاستفادة مما يتوصّل إليه الفلاسفة والمؤرّخون وعلماء الاجتماع وعلماء النّفس والانتربولوجيا وعلماء اللسانيات وغيرهم»[١٣] ومثلما هو ظاهر فكثيرا ما يتكلّم الشّرفي في كتاباته عن أهمّية المناهج الحديثة في قراءة النصّ الدّيني دون أن يحدّد لنا وصفا دقيقا في كيفية تطبيق هذه المناهج كلّها على المنظومة الأصوليّة.

والحقيقة أنّ الباحث المدقّق سيصطدم فعلا بتوجه وأيديولوجية تحمل في ثناياها النتائج قبل المقدّمات وليس منهجا علميا له آلياته ونجد هذا بارزا في كتابه المعنون: الشّافعي أصوليّاً بين الإتباع والإبداع وقد هدف من خلاله إلى تبيّن العوامل التي أدّت إلى شهرة الإمام الشافعي والنظر في جوهر أصوليّة الشافعي ومكانتها بالنسبة إلى المقتضيات المعرفيّة والتاريخيّة الراهنة وإلى متطلّبات الضمير الديني المعاصر[١٤] وفي السّياق ذاته، قدّم المؤلّف في المقال الرابع قراءة ارتكزت على إبراز حدود الاجتهاد عند

الأصوليّين والفقهاء، وهي مدخل إلى وضع قضيّة الاجتهاد في إطار إبيستمولوجي ومعرفي، وهي خطوة لها أهداف عديدة أهمّها إعادة النظر في المنظومة الأصوليّة الموروثة عن الشّافعي وتجريدها من هالة القداسة، إضافة إلى التخلّص من التعامل الحرفي مع النصّ القرآني[١٥] والإعراض عن النظرة الفقهيّة.

والسؤال الذي يجب أن نطرحه ما الذي يجعل عبد المجيد الشرفي يلجأ إلى كل تلك المناهج المختلفة ليسقطها على المنظومة الأصولية، وهل عجز المنهج الأصولي منذ أربعة عشر قرنا عن قراءة النصّ الديني؟ حتى قام يسعفه بكل تلك المناهج؟

والسّؤال الأكثر أهمية هو: كيف يطبّق مناهج مختلفة على منظومة أصولية هي في حدّ ذاتها منهجا دقيقا وقانونا ضابطا للنّظر والاستدلال وهذا الذي أفصح عنه محمد حميد الله الذي قال: «إنّ علم أصول الفقه هو أول محاولة في العالم، استهدفت إنشاء علم للقانون متميّز عن القوانين التفصيلية الخاصّة بهذا السّلوك أو ذاك، علم يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد، وفي أيّ عصر»[١٦].

خ- منهج قولد زيهر[١٧].

ذكر فهد الحمّودي في مقدّمته على كتاب جدل الأصول والواقع أنّ الباحث قد كتب في مجال أصول الفقه على نهج المستشرقين فان اس، وغولدزيهر، وشاخت خلافا لمنهج حسن حنفي وعبد الوهاب أبو سليمان لذلك أحببت أن أوجّه نظر القارئ إلى منهج غولدزيهر حتى يتمكّن من المقارنة بين المنهجين.

لقد كان قولدزيهر يعتمد على نفوذ بصيرته وعمق وجدانه؛ ومما تميز به أنه كان ينهج في أبحاثه منهجاً استدلالياً[١٨]، لا استقرائياً، فكان يقبل على النّصوص وفي عقله جهاز من المقولات والصّور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النّصوص والتوفيق بينها وبين مايوحي به ظاهر النص حتى تتلائم هذه الصور الإجمالية، وحتى تتدخل في نطاق تلك المقولات، ولم يكن يتقدم إلى تلك النصوص خالياً من كل شيء كي يدعها هي بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول ، فيجمعها ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هي أن تتكلم.

ولكن (جولد تسيهر)، كان شديد الاحتياط في استخدام هذا المنهج، فكان في كل خطوة يخطوها يتكئ على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد، وكان يسوق الشواهد

العديدة تأييداً لأقواله وتأكيداته، وهو في اعتماده عليها وسوقه لها لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديداً، بل تراها تسير وراء تأكيداته خفيفة إلى حد كبير، ولو أنها أحيانا تكون مثقلة بحمل ما يريد أن يحملها من معان.

وهكذا كان منهج (جولد تسيهر) منهجاً وسطاً استطاع أن يتجنب به خطرين: خطر الضيق، والسّطحية في المنهج العلمي بالمعنى الدقيق، وخطر الإفراط في السعة والتأويلات البعيدة الخيالية في المنهج الوجداني الاستدلالي. ويمكن إجمال عيوب منهجه في الآتي:

١. عدم التزامه بالمنهج العلمي.
٢. عدم التزامه بصحة المعلومات.
٣. ادّعائه في كتبه دعاوى من غير أن يذكر عليها أدلّة تصدّقها أو حجة تؤكّدها.
٤. كثرة التمويهات والمغالطات وذلك لإثارة اللبس والتشكيك ولتوطئه المقام والسياق لبث افتراءاته.
٥. تحريفه للنصوص الصحيحة الواضحة وذلك من أجل تحقيق أهدافه فقد كان يحوّر النص ويبني عليه آراء وتأويلات باطلة.

ج- منهج شاخت.

من بين المستشرقين الذين تأثّر بهم حمّادي ذويب وذكرهم في مقدّمته المستشرق شاخت [١٩] الذي عُرف في كتاباته بالهجوم على السنّة النبوية، ولقد تتبّع الباحث المستشرق شبرا شبرا، ذراعا ذراعا في كلّ ما قاله عن السنّة في كتابه جدل الأصول والواقع بل كان قد ألّف مؤلّفا مستقلا عن السنة بعنوان: السنة بين الأصول والتاريخ [٢٠] قبل كتاب أصول الجدل والواقع.

ويعتبر الباحث أنّ تأسيس حجية السنة كأصل ثاني في أصول الفقه هو عمل تاريخي إنساني قام على أساس رد الفعل على ظواهر شهدها القرن الثاني هدّدت الحديث النبوي والفئة التي تنتسب إليه وتؤسّس إيديولوجيتها عليه، وهي أهل الحديث.وقد تجاهل بهذا الكلام كون السنة حجة دلّ عليها القرآن فهو في عموم كلامه يجعل تأسيس هذه الحجة مرتبطاً بحاجات تاريخية حتّمتها ظروف القرن الخامس الهجري.

وأنا سأحاول التركّيز على أبرز عيوب المنهج العلمي التي وقع فيها شاخت في

كتاباته حول السنة النبوية، مع بيان خطورة هذه الأخطاء لدى أساتذة المنهجية، لكي تبدو عيوب منهجه واضحة للعيان، ويبدو للعيان أيضا كم كان الباحث مقلّدا متبعا لا أكثر وأنّ عيوب المنهج العلمي تؤثر في سلامة النتائج بلا ريب.

لقد كانت أبرز آراء شاخت حول السنة تتمثل في أنّ مفهوم السنة قديماً عند المدارس الفقهية القديمة، لا يعني أكثر من الأمر المجتمع عليه، أو بمعنى آخر التّطبيقات المثالية للجماعة، ويؤدّي التسليم بهذه الحقيقة إلى أنّ مصطلح السنة لا علاقة له بأقوال الرسول ﷺ وأفعاله، وقد بنت المدارس الفقهية القديمة مفهومها للسنة وفقاً للمعنى القديم.

كما أنّ الاحتجاج بالأحاديث ذات الأسانيد المتصلة إلى رسول صلى الله عليه وسلم لم يكن معروفاً عند المدارس الفقهية في القرنين الأول والثاني الهجريين، وإنما بدأ هذا الأمر مع نشأة حزب معارض يقوده الإمام الشّافعي يرى ضرورة إسناد الاستدلالات الفقهية إلى أقوال الرّسول ﷺ أو أفعاله، مما أدّى إلى ظهور أحاديث تفصيلية مكذوبة عن الرسول ﷺ من أجل إيجاد مصدر تشريعي(٢١).

ومن أبرز الأخطاء المنهجية التي وقع فيها شاخت ما يأتي:

-التحيز العنصري في المسلمات الأولية (٢٢).

- الانتقائية في اختيار المصادر.

- الشك غير المنهجي.

- إهمال الأدلة المضادة.

-التفسير المتعسف للنصوص.

- التعميم الفاسد.

ولمن أراد أن يتعرّف أكثر على منهج شاخت فليطالع هذا البحث(٢٣) وليتأكّد فعلا كم كان الباحث مقلدا لمنهج المستشرقين بل وقع في نفس الأخطاء المنهجية المعيبة التي لا يمكن اعتبارها من مناهج العلمية التي يوثق في نتائجها خاصّة أنّ هذه العيوب لها اتصال وثيق بانعدام الموضوعية والنزاهة العلمية المقترنة بالكذب والتدليس والتعصب العنصري وأيضا لا يخفى على القارئ أن ما يصبو إليه شاخت بضرب السنّة وعدم اعتبارها أصلا تشريعيا هو ضرورة استبدال المسلمين لتشريعاتهم ما دامت هذه الأصول منتجات تاريخية تتأثر بواقعها وهو الهدف الأسمى الذي يطمح له الباحث من التشكيك

في أصول التشريع الإسلامي ولن يتأتى له هذا إلا بعد التشكيك في أصول الفقه.

د- منهج عبد المجيد الصغير.

يقول أحد أساتذة الدّراسات الإسلامية بجامعة لبنان معلّقا على كتاب الباحث وقد أدرج التعليق على الغلاف الخارجي: «ولئن اختلفت مع الدّكتور حمّادي ذويب بشأن بعض الربط المتسرع بين التقعيد الأصولي والمجريات السياسية، فإنني أحمد له ذلك الاستقصاء البالغ الدلالة على حرصه على الاستيفاء، وقد كتبت دراسات كثيرة عن علائق الفقه بالواقع، أما الأصول فما قرأت عملا يداني هذا الجهد باستثناء ماقام به الدكتور عبد المجيد الصغير في مطلع التسعينات من القرن الماضي»[٢٤].

ويقصد الأستاذ بعمل الدكتور عبد المجيد الصغير كتابه الفكر الأصولي وإشكالية السّلطة: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة وقد تناول في كتابه الضخم العلاقة المتوترة بين السّلطة العلمية والسّلطة السياسية عبر التاريخ الإسلامي ليربط بلا شك نشأة علم الأصول والمقاصد بالإرادة السياسية، وحرص على إعادة النظر في علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة وكشف الأطر السياسية والاجتماعية التي بلورت علم أصول الفقه وهو يعتمد كما نوه أكثر من ناقد على المنهجية التاريخية والإبستيمولوجية [٢٥].

واعتبر الصّغير الرسالة للشافعي موسوعة للمصطلحات السّياسية لم تخرج عن مواضيع الطاعة والأمر والشرعية وأنّ تأسيس الشافعي للرسالة كان انعكاس لهموم رجل العلم وعلاقته بدولة الخلافة

إنّ غاية عبد المجيد الصغير من عمله هذا المتمثّل في ربط أصول الفقه بالمعطيات السياسية هو إضفاء النسبية الاجتماعية على هذه الأصول ووصفها بالنفعية البراغماتية [٢٦] وإبعادها عن حقل الأصول المعرفية المجردة والمطلقة والتي يستطيع أيّ مجتمع في أي زمن اللجوء إليها، وهو ما وصف به أصل عمل أهل المدينة بأنه أصل اجتماعي استُخدم لإغاظة الخصوم في واقعة الحرة ومحنة المدينة من دمشق وبغداد

استطردت قليلا في وصف كتاب إشكالية السلطة العلمية عند الصغير لأنّ الأفكار التي جاء بها حمادي الذويب وعبد المجيد الشرفي لاتختلف كثيرا عمّا قدّمه باعتبار أنّ كتاب عبد المجيد الصغير يسبق زمنيا انجازات الأخيرين.

أما بالنسبة للمنهج فهو يتناول المواضيع الأصولية تناولا فلسفيا كما يراها عن طريق إثارة الشكوك لخلخلة القناعات الشائعة فهو يراه منهج الخاصة وليس منهج الجمهور لان أصحاب الهمم العالية يرومون دائما بطموحاتهم التخلّص من ربقة التقليد.

ولأنّ الفلسفة ليست لها مواضيع محدّدة مادامت تبحث في طريقة التفكير وإثارة الشّكوك للوصول إلى المعرفة فإنّ المنهج الذي ساد الأطروحة هو إثارة الشكوك والإشكالات داخل المفاهيم الأصولية نفسها.

ه- تقييم للأفكار التي سبقت.

لا حظنا كيف يحمل الحداثيون الذين اشتغلوا بحقول أصول الفقه هاجس الترويج لما أراده المستشرقون كما أسلف وبيّنت من اعتبار قواعد السلف في التأويل ليست مجرّدة ولا مطلقة عن واقعهم وتاريخهم وهم بأنفسهم يحملون هذه القناعات بل ويعتبرون هذه الأصول قيودا تكبّل تحرر المسلم وتطوره.

وهم يتساءلون عن سبيل التخلص من هذه الأسيجة التي تكبل المسلم وتجعله دائما تحت وطأة الماضي وقيوده في الوقت الذي يجب أن يطمح إلى فكر إسلامي إبداعي يحقق الطموحات المشروعة.

ولاشك أن الإجابة بسيطة على هذه الإشكاليات التي طرحوها وأنّ سبيل التخلص من هذه القيود هو جرأة التخلص من الموروث ومن قواعد الأصول ووجوب إخضاع كل مايخص العلوم الشرعية إلى المناهج الغربية، ووجوب التخلّص من مصادر أصول الفقه التقليدية: القران والسنة والإجماع.

المبحث الثاني
المباحث التي انتقدها الباحث في كتابه

تناول حمّادي ذويب عدّة مباحث في كتابه وحاول إخضاعها للفكرة التي يريد التنظير لها وتتمثل هذه المباحث في الأصول التي اعتمدها الفقهاء للتصدي لنوازل الناس والتي تشكل الضوابط الاستدلالية للعملية الاجتهادية وأحاول أن أقسم هذه الإشكالات التي طرحها ضمن محاور بارزة.

أولا: حجية أصول الفق.

بما أنّ رؤى الأصوليين للواقع كانت مختلفة ومصالحهم وانتماءاتهم السياسية

والفكرية والاجتماعية غير متجانسة فإنّ تنظيراتهم الخاصة بحجية الأصول جاءت متناقضة بين مثبت لبعض الأصول وناف لها ويتمثل هذا التناقض في الأصول الآتية:

أ – حجية تواتر القرآن.

واعتمد الباحث في نفيه لتواتر القرآن على الأحداث الآتية:

- ما حدث في الواقع التاريخي من الطعن في القران.
- المواقف النّاقدة لنسخ عدد من الآيات.
- التوتّر بين كبار الصحابة أثناء جمعه.

ب – الخبر المتواتر.

اعتبر الباحث أنّ سلطة العدد في المتواتر هو من ابتداع الأصوليين وحجيته غير ثابتة في الواقع لوجود من يطعن فيها من الداخل والخارج.

ج – خبر الواحد.

لم يخف الباحث رأيه في أنّ خبر الواحد ليس حجّة بالرّغم من سعي الأصوليين إلى إثباته بكلّ الطرق من القرآن والسنّة والإجماع والعقل إلاّ أنّ من أنكر حجته من بعض الشيعة والخوارج وإبراهيم النظام من المعتزلة كانت آرائهم كافية بالنسبة له في عدم الاحتجاج به.

د– الإجماع.

حاول الأصوليون تأصيل الإجماع في رأي الباحث إلا أنّ إنكار(النظام من المعتزلة وبعض الشيعة كان كافيا لنفي حجيته واعتبر الباحث أن الإجماع قد استغله الأصوليون لتبرير طاعة السّلطة السياسية.

ه– القياس.

لم يتفق الأصوليون على حجية القياس وقد أنكره ابن حزم الظاهري كما أنْكر من خارج الفكر السني خاصة.

ثانيا: صلة أصول الفقه بالواقع.

سعى حمّادي ذويب إلى إثبات أنّ أصول الفقه من تشكيلات وبلورة الواقع وقد تمثّلت هذه الأصول في العرف الاستحسان والمصلحة المرسلة. ويمكنني إجمال أفكار الباحث التي قصدها في كل أصل من الأصول المذكورة.

ث- العرف مصدرا للتشريع.

تساءل الباحث هل يُلجأ للعرف في حال غياب النصّ أم يعوّل عليه في حال وجود النصّ كما طرح مدى صلة المصلحة بالشّرع وتقديم المصلحة على النص عند الطّوفي، وتناول الاستحسان وصلته بالواقع وتوضيح خلفيات المدافعين عنه وبعد تناول الباحث لكل أصل من هذه الأصول يفاجئنا بنتائج تهدف إلى أن هذه الأصول تغني عن وظيفة النصّ، فالمصلحة والعرف والاستحسان أصول قادرة أن تحل محل النص في التشريع

ج- وظيفة أصول الفقه تبرير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والتشريعية وتثبيتها

وقد اعتمد الباحث لإثبات فكرة التبرير على موقف الأصوليين من منزلة العامي وإقصائه من الإجماع.

- ضرورة تقليد العامي للعلماء.
- إقصاء العامي تبرير لوضعه الدوني في المجتمع.
- الخلفيات التاريخية وراء إقصاء العبد من الخطاب.
- قاعدة تخصيص العموم ووظيفتها في إقصاء العبد من الميراث تبريرا لوضعه الدوني.
- دور التأويل في إزاحة العبيد عن تولي المناصب السياسية.
- دور التأويل في تبرير الواقع التشريعي.

ج - قواعد أصول الفقه تساهم في تكريس الانفصال عن الواقع التاريخي.

حتى يثبت الباحث مدى مساهمة أصول الفقه في بعدها عن واقع النّاس وتكريس هذا الانفصال.

تكلّم عن دور الأصوليين **في** إقصاء مخالفيهم ورفض دخولهم في الإجماع وفي هذا تغييب لمكوّن من مكونات الواقع التاريخي والجماعة المسلمة.

- فرض سلطة عدالة الصحابي وهي سلطة ماضوية منفصلة عن الواقع
- قاعدة منع الإجماع بعد الخلاف ونسخ الإجماع بإجماع لاحق أسهم في قطع التفكير بالواقع.

- شروط الاجتهاد تهمش الواقع ومجالات الاجتهاد تغيّب الواقع.

ثالثا: كيفية تقسيمه للمباحث.

جاء الكتاب في ثمانمائة وأربع وتسعين صفحة وتألّف من خمسة أبواب رئيسة هي كما يأتي:

١. **الباب الأول تاريخية التدوين في أصول الفقه.**

تناول في هذا الباب شكل التأليف والتدوين الأصولي عند الفرق الإسلامية السنية والشيعية والمعتزلة والخوارج.

وسلّط الباحث الضوء في هذا الباب على الخلفيات التاريخية لتدوين رسالة الشّافعي

٢. **الباب الثاني حجية الأصول في ضوء الواقع التاريخي.**

اضطلع فيه بتفكيك الأدلة الأربعة (القرآن، السنة، الإجماع، والقياس).

وحاول نزع المقدّس من هذه الأصول معتمدا في ذلك على أنّ حجّيتها محكومة بالاجتهادات البشرية والضغوط السياسية وأنها لم تخرج عن سياج الثقافة ومعطيات الزمان والمكان وعادة ما يستخدم هذه الآليات البارزة لتأكيد نظريته:

- إضعاف الحجية قائم على رد فعل المخالف المذهبي
- رهْن حجية الأصول بالظروف التاريخية التي تزول بزوالها
- الاختلاف حول الإجماع والقياس ذريعة لنقضه وإبطاله

٣. **الباب الثالث العرف والاستحسان والمصلحة.**

يؤكد على أن هذه الأصول نشأت تاريخيا قبل الأدلة ولا يصحّ اعتبارها أدلة فرعية، ولقد كان أهم عنصر تناوله في العرف: العرف يخرق قواعد الشّرع.

أما أهم العناصر التي تناولها في باب المصلحة: تقديم المصلحة على النصّ وتغير الأحكام بتغير المصلحة، أما أهم عنصر في الاستحسان فقد تناول فيه استحسان الضرورة وأنه تشريع تجاوز الشّرع.

٤. **الباب الرابع أصول الفقه وتبرير الواقع.**

وتكلّم فيه عن فئة العوام والرقيق ووضع المرأة معتمدا في مصادره على مدوّنات غير أصولية معتبرا أنّ التأويل كان أهمّ أداة لتكريس وتبرير الواقع المهمّش لهذه الفئات الدونية.

كما أعتبر الأدوات الأصولية أدوات لشرعنة السّلطة المتغلّبة حين تكلّم عن الإجماع لتبرير السّلطة السياسية والنسخ لتبرير الواقع التشريعي.

٥. الباب الخامس أصول الفقه وتكريس الانفصال عن الواقع التّاريخي.

وقد سرد فيها مجموعة من القواعد التي تجلّت فيها قطيعة النظرية الأصولية عن الواقع التاريخي واتضح هذا في مبحث الإجماع، عدالة الصحابي إقصاء المبتدع، نخبوية المجتهدين.

أما الخاتمة فكانت دعوى صريحة في الارتماء في أحضان الحداثة والقطيعة مع الأصول التي اعتبرها سببا في الفجوة بين الغرب والشّرق.

المبحث الثالث
مصداقية المنهج المعتمد

يقول حمّادي ذويب: «ومن الواضح إذن أنّ المنهج الذي اخترنا مقاربة بحثنا من خلاله لايقتصر على النصوص ولا يطمئن إلى مسلّمات الفكر الأصولي ولا يكتفي بمذهب واحد ولا يرمي إلى تثبيت إيمان الفرد أو المجموعة أوخلخلته إنما مبتغاه فهم النّصوص في ضوء واقعها ووصل الاجتهادات والمذاهب بسياق نشأتها .

فوفقا للمنهج التاريخي ليس النص بمعزل عن محيطه التاريخي الذي دوّن فيه»[٢٧].

فما هو المنهج التاريخي الذي اعتمده الباحث وأي مصداقية لنتائج هذا المنهج بعد إسقاطها على علم أصول الفقه؟

١- المنهج التاريخي

تعتبر المناهج أدوات حقيقية لضبط سلوك الأفراد وتحديد الدراسات الاجتماعية، وسأحاول في هذا البحث التطرق للمنهج التاريخي وذلك بتبيان معنى المنهج ومبادئه وأدواته.

فالتاريخ كما لا يخفى يتكوّن من الوقائع والأحداث والحقائق، التي حدثت وظهرت في الماضي مرة واحدة ويعسر تكرّرها على أساس أنّ التاريخ يستند إلى عنصر الزمن المتقدم لا المتراجع، وتكمن أهمية دراسة الوقائع في فهم ماضي الأفكار والحقائق والظواهر والحركات والنظم والمؤسسات، وفي محاولة فهم حاضرها والتنبؤ بأحكام

وأحوال مستقبلها.

لذلك ظهرت أهمية وحتمية الدّراسات التاريخية والبحوث العلمية التاريخية، التي تحاول بواسطة علم التاريخ ــ والمنهج التاريخي ــ أن تنظر، لفكرة من الأفكار، أو نظرية من النظريات،أو مدرسة من المدارس، أو مؤسسة من المؤسسات الاجتماعية والإنسانية والسياسية والاقتصادية في إطار أحداثها الماضية والاستفادة منها في واقع الناس .

٢- مفهوم المنهج التاريخي

عرُّف المنهج التاريخي عدة تعريفات عامة وخاصة، منها التعريف العام الذي يقرر صاحبه أنه: " الطريقة التاريخية التي تعمل على تحليل وتفسير الحوادث التاريخية، كأساس لفهم المشاكل المعاصرة، والتنبؤ بما سيكون عليه المستقبل[٢٨]

وعرّف أيضا بأنّه أداة البحث في المشكلات أو الظاهرات الإعلامية في بُعدها التاريخي أو هو سياق الوقائع والأحداث (وصف الماضي) ووصف الظاهرة الإعلامية وتسجيلها كما حدثت في الماضي مثل تسجيل المؤسسات والوسائل الإعلامية والبارزين فيه[٢٩]

٣- خطوات المنهج التاريخي:

يتألف المنهج التاريخي من عناصر ومراحل متشابكة ومتداخلة ومترابطة ومتكاملة، في تكوين بناء المنهج التاريخي ومضمونه، وهي:

أ- تحديد المشكلة العلمية التاريخية:

أي تحديد المشكلة أو الفكرة العلمية التاريخية التي تقوم حولها التساؤلات والاستفسارات التاريخية، الأمر الذي يؤدي إلى تحريك عملية البحث التاريخي، لاستخراج فرضيات علمية تكّون الإجابة الصّحيحة والثابتة لهذه.

ب- جمع وحصر الوثائق التاريخية:

بعد عملية تحديد المشكلة، تأتي مرحلة جمع كافة الحقائق والوقائع المتعلقة بالمشكلة، وذلك عن طريق حصر وجمع كافة المصادر والوثائق والآثار والتسجيلات المتصلة بعناصر المشكلة، ودراسة وتحليل هذه الوثائق بطريقة علمية للتأكد من صحتها وسلامة مضمونها.

ت- نقد الوثائق التاريخية:

بعد عملية حصر وجمع الوثائق التاريخية، تأتي مرحلة فحص وتحليل هذه الوثائق، تحليلا علميا دقيقا، عن طريق استخدام كافة أنواع الاستدلالات والتجريب، للتأكد من مدى أصالة وهوية وصدق هذه الوثائق.

وتعرف عملية التقييم والفحص والتحليل هذه، بعملية النقــد، وتتطلب صفات خاصة في الباحث، مثل: الحس التاريخي القوي، الذكاء اللماح، الإدراك العميق، الثقافة الواسعة والمعرفة المتنوعة، وكذا القدرة القوية على استعمال فروع العلوم الأخرى في تحليل ونقد الوثائق التاريخية مثل اللغة وعلم الكيمياء وعلم الأجناس، ومعرفة اللغات القديمة والحديثة.

ث- عملية التركيب والتفسير:

أي مرحلة صياغة الفرضيات والقوانين المفسرة للحقيقة التاريخية، فبعد القيام بعمليتي الجمع والنقد، يكون الباحث قد تحصل على المعلومات والحقائق التاريخية اليقينية، المبعثرة والمتفرقة.

ربط الحقائق التاريخية بواسطة علاقات حتمية وسببية قائمة بينها، أي عملية التسبيب والتعليل التاريخي، وهي عملية البحث عن الأسباب التاريخية والتعليلات المختلفة.

فعملية التركيب والبناء لا تتحقق بمجرد جمع المعلومات والحقائق من الوثائق، بل هي عملية البحث والكشف والتفسير والتعليل عن أسباب الحوادث، وعن علاقات الحتمية والسببية التاريخية للوقائع والحوادث التاريخية(٣٠).

بعدما حددنا مفهوم المنهج التاريخي وخطواته العلمية لتحقيق نتائج يمكن استخدامها في تفسير الظواهر الحاضرة يمكننا طرح التساؤلات الآتية:

ما هي الإشكالية الدقيقة التي أراد الباحث طرحها في بحثه؟

كانت إشكاليته تتمحور حول ربط أصول الفقه المتفق عليها والمختلف فيها بالواقع التاريخي؟والحقيقة أنّ الباحث لم يستطع أن يصغ الإشكالية صياغة دقيقة

وهو يقول بنفسه حين طرح تساؤله: «إن هذه المعطيات من شأنها أن تثير فينا التساؤل عن وجاهة البحث في صلة أصول الفقه بالواقع، والحال أنه مفهوم غير محدد ونسبي، فضلا عن أن هذا الموضوع يثير أيضا تعقد مسألة العلاقة بين الفكر والواقع »

هل يمكن الربط بين الأصول والواقع بعلاقات حتمية وسببية واضحة؟

فمادامت الإشكالية نسبية وغير ممكنة الربط مبدئيا كيف إذن اعتبرها الباحث مسلمة وانطلق منها؟

كيف تعامل مع أصل القرآن الذي هو أصل خارج حدود الزمان والمكان وصالح للخطاب الكوني متجرّدا عن الأحداث والوقائع فجعل من الوقائع والأحداث هي التي صنعته؟

هل قام الباحث بإسقاط المنهج التاريخي على هذه الأصول كما تدعو آليات المنهج التاريخي بعلمية وما هي الآلية العلمية التي استخدمها؟

وكيف يمكن للباحث أن يسقطها وهو أمام علوم ومعارف يتوقف عليها علم أصول الفقه بعيدة عن كونها تخضع للظواهر التاريخية فعلم أصول الفقه يتكون من علم التوحيد، واللغة العربية،وكيفية تصوّر الأحكام الشرعية

أما علم أصول الدّين فموضوعه إثبات وحدانية الله عز وجل ورسالات الرسل ونبينا محمد بخاصة ومن ثم يصبح ما يصدر عنهم أو ينسب إليهم مصدرا تشريعيا تستفاد منه الأحكام

أما بالنسبة للغة العربية فإن الكتاب الكريم والسنة النبوية جاءتا بلسان عربي ومن ثم كان ضروريا معرفة لسان العرب والوقوف على مقصودهم من دلالات الأمر والنهي والعموم والخصوص والإجمال والتبيين يقول الشافعي.

«: فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامّا ظاهرا يراد به الخاص..... (٣١)

ويؤكد على ما قاله الشافعي الإمام القرافي إذ يقول: «وأصول الشريعة قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصّة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، نحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط

إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد وصفات المجتهدين »[٣٢]

أما جهة الأحكام الشرعية في الأصول فقد عبر عنها الآمدي بقوله:« وأما الأحكام الشرعية: فمن جهة أن الناظر في هذا العلم، إنما ينظر في أدلة الأحكام الشرعية، فلا بد أن يكون عالما بحقائق الأحكام، ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها، وأن يتمكّن بذلك من إيضاح المسائل، بضرب الأمثلة، وكثرة الشواهد، ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال»[٣٣] فأي باب يا ترى من هذه الأبواب المذكورة سيصدق عليها المنهج التاريخي؟ وهي إمّا قواعد ضابطة للفهم أو أصول لا ينكر موحّد حجيتها وسندها إلى الله ورسوله

إذا رجعنا إلى فصول كتاب الباحث وفي طريقة تناوله لأصول الفقه ومحاولة ربطها بالواقع لا نجد أي آلية من آليات المنهج مطبقة بل هو مجرد ربط مباشر لفكرة تأثير الواقع في تكون أصول الفقه يحاول الانتصار لها عن طريق تحليلات استدلالية غير منطقية أحيانا معتمدة على تأويلات بعيدة أو اقتطاع الكلام من سياقه أو الاستشهاد على الفكرة بأقوال شاذّة من بعض علماء الأصول وهو فعلا منهج شاخت الذي استخدمه كما سبقت الإشارة له وهو يشبه كثيرا الاستدلال الوجداني.

إنّ ما يقوم به الباحث من محاولة ربط أصول الفقه بالواقع وتفكيك النصّ ضمن سياقه التاريخي وبلا شك فإن المقاربة التي تقوم على تأويل النصوص والخطابات اعتمادا على خلفياتها التاريخية والاجتماعية وكشف الايدولوجيات السائدة في الفترة التي ينتمي إليها والتي تسعى لإبراز لمجمل الصّراعات السياسية المتحكّمة في دواليب الحكم والصّراعات الحزبية والاجتماعية التي تؤثّر في تلك الفترة مستعينة بآليات التّفكيك والتّشريح هي التاريخانيّة وليست المنهج التاريخي وهي المغالطة التي أراد حمادي ذويب أن يوقع فيها القارئ .

٤- مفهوم التاريخانية

التاريخانية مذهب ايدولوجي يحاول فهم العمل ضمن سياقه التاريخي وقراءة النّصوص في ضوء مقاربات تاريخانية تُعنى باستكشاف الأنساق الثقافية المضمرة وانتقاد السّياسة المهيمنة وتقويض المقولات المركزية.

وتستند التاريخانية الجديدة إلى لغة التّفكيك والتّشريح وفضح الأوهام الايدولوجية

السّائدة في المجتمع وتعرية أساطير المؤسسات الثقافية الحاكمة.

لذلك فالتاريخانية الجديدة تقابل دائما في مفهومها التّاريخ الذي يسود المجتمع وتاريخ المهمّش [٣٤]

التاريخانية هي إحدى أدوات الحداثة التي تسعى لتقويض دعائم النص الديني إذ تدعو إلى تفكيكه وتشريحه وادعاء أنه متبلور في واقع معين وتحت تأثير سلطة معينة، فعلا هذا ماسعى لإثباته الباحث حمادي ذويب اذسعى في كل محاور بحثه أن يردّ أصول الفقه قصرا أو طوعا ويجعلها وليدة الواقع الذي نشأت فيه بل إن المسلّمات الأصولية في نظره هي تبرير للسّلطة الغالبة والحاكمة وإقصاء للدوني من الرقيق والعوام والنّساء، وهو مارأيناه في جل مباحث حمادي الذويب حين يرصد الفئات المهمّشة والدونية في رأيه ويراها عنصرا محركا لحركات تأويل النص

٥- مرتكزات التاريخانية

أ- **ربط النصّ بالسّياق التاريخي** والثقافي وهو كما يراه حمادي ذويب فإنّ أصول الفقه ليست بنية مجردة بل هي مرتبطة بعلاقات السلطة وهو ما قصده جون برانغان بأنّ التاريخانية نمط تفسيري نقدي يعطي الامتيازات لعلاقات السلطة كونها أهم سياق لجميع النصوص على الإطلاق [٣٥]

ب- **التناص التاريخي والثقافي**

تظهر التاريخانية شكل النص أو الخطاب على أنه مجموعة من التفاعلات التاريخية والثقافية المضمرة الواعية وغير واعية (٢)

٦- نظرة على موضوعية المنهج.

أشار الباحث أنه توخّى الموضوعية في مباحث رسالته قائلا: «وقد سعينا إلى توخّي الموضوعية ما أمكننا ففصلنا موضوع بحثنا عنّا فلم نندمج في الإطار المعرفي الذي تفرضه المنظومة الأصولية بل سعينا إلى ترك مسافة نقدية بيننا وبينها حرصا على مسائله البديهيات والمسلمات الأصولية لبيان تاريخيتها وظروف نشأتها [٣٦].

يقول في موضع آخر: «وعلى هذا الأساس يمكن أن نقرّ أنّ أصول الفقه والقواعد الأصولية ارتبطت بالعصور القديمة وانشقت نتيجة حاجات تاريخية خاصة بمجتمعات القرون الأولى للهجرة وكلّ محاولة لزرع هذه الأصول في الواقع الحديث محكوم عليها

بالفشل»[٣٧].

وها هو في الأخير يعلنها صراحة بقوله: «إنّ دخولنا الحداثة وإسهامنا فيها ..... فمن دون قطع جدري مع ما يعرقل تطوّرنا واتّساقنا مع العصر سنبقى على هامش التّاريخ ونحكم على أنفسنا بالتبعية للحضارة الغالبة»[٣٨].

المبحث الرابع
الأصول التي أنتجتها السلطة والواقع

في هذا المبحث سأعرض بحول الله إلى أهمّ الأصول التي تعرّض لها الباحث والتي أراد أن يثبت تأثير الواقع عليها ومدى مساهمة السّلطة والمجتمع في تكوينها

أولا: الثغرات المنهجيّة في رسالة الشافعي سببها الاعتماد على ثقافة عصره.

على ماذا اعتمد حمّادي ذويب في نقد رسالة الشافعي التي صاغت الآليات التي أنتجت المعرفة وحرّرت القواعد الأصولية وضبطت منهجية الاستنباط؟

لم أجد حقيقة في كل ما كتبه الباحث تحت عنوان: **رسالة الشافعي وخلفيات تأليفها** شيئا يتعلّق بأعمال منهج علمي دقيق يستحق الردّ أو النقد فكل ما توصّل له الباحث أنّ الثّغرات المنهجيّة الملاحظة في الرّسالة نتاج طبيعي لفكر الشّافعي الذي تطوّر أثناء المناقشات الشّفوية بحكم اعتماد ثقافة عصره على الرواية الشفوية أساسا[٣٩].

واعتمد في إطلاق عبارته هذه على كلام مشرفه عبد المجيد الشرفي الذي قال: «فالرسالة أول ما كتب في علم أصول الفقه افتقر التنظير فيها إلى التّدقيق[٤٠] والتّفصيل والترتيب المنطقي الصّارم وهي الصّفات التي يمتاز بها كتاب المستصفى للغزالي[٤١].

ويقول في موضع آخر: «ولئن كان السّبب الظاهر والمباشر لتأليف الشافعي رسالته يتمثل في طلب عبد الرحمان بن مهدي فان الدوافع الخفية لعلمه تكمن في الواقع التاريخي الذي رسم له ابن قتيبة صورة قاتمة».

كان الباحث قادرا على سوق أمثلة واضحة ودقيقة علمية وعملية يستخدم فيها منهج الاستقراء الكلي من كتاب الرسالة ويقوم بتحليلها ونقدها حتى يتمكن من نقض الأصول التي دونها الشافعي.

أما السبب الثاني الذي ذكره الباحث والذي جعله ينقض رسالة الشافعي هو دعوى

نقد الجصّاص لها من داخل الفكر السني أو خارجه ونقد أبو سهل التويجي من داخل الفكر الشيعي.

والباحث لم يصرح في بحثه عن تهمة الجصاص للشافعي ولا التويجي؟

فهل يمكن للعقل المتعمق في أصول المعرفة أن يقتنع بعدم جدوى منظومة نظّرت للفقه واستطاعت بأصولها الثابتة والمرنة المنتجة للمعرفة أن تضبط مناهج الاستدلال على الحكم متجاوزة الزمن والأنساق التاريخية وكانت قادرة على تلبية حاجة الاجتهاد ومعالجة النوازل والمستجدات ليومنا هذا؟

ذكر الباحث أنّ الجصاص انتقد الشّافعي في كتابه الفصول في الأصول وأحال إلى الطّوسي في الفهرست ص٣٠.

ولقد رجعت إلى كتاب الفصول فلم أجد مبحثا ولاعنوانا يدلّ على أنّ الجصّاص[٤٢] انتقد الرّسالة، بل إن رسالة الشافعي قد لاقت قبولا عند كل الأصوليين من مختلف المذاهب وتتابعت الأعمال عليها مشيدون بفضل الشافعي في وضع المبادئ التي تنظم سير الفقه يقول أحمد أمين: « فقد خطا الإمام الشافعي بكتابه هذا خطوات واسعة بالفقه من حيث وضع القواعد للمجتهد وإلزامه الأخذ بها أو بنظائرها حتى لا يأتي اجتهاده متناقضا يوما يستدل بالعام ويوما يقول إن دلالته ظنية، ويوما يستدل بالخاص ويوما يحتمل أنه خصوصية ولا يخفى ما يترتب على وضع هذه المبادئ من انتظام سير الفقه وتوصيد مجاريه وعدم الاضطراب في التفريع»[٤٣] وأيا ما كان قصد الباحث من نقد الجصّاص للرّسالة فرضا.

هل معنى هذا أنّ الجصاص صرحّ بالقطيعة مع قواعد الأصول وأنه أسّس قواعدا خاصّة مخالفة لما أثبته الشافعي في رسالته؟

إنّ المتصفح لأوّل جزء من كتاب الجصّاص يجد بما لا يخفى على أحد تناوله لمباحث العام ويليها صفة النص ومعنى النص واللفظ العام المخرّج إذا أريد به الخصوص ومعنى المجمل وتخصيص العموم بخبر الواحد وتخصيص العموم بالقياس

فإذا كان حمّادي ذويب قد استعان بالجصاص حتى يستشهد بنقده على نقض المنظومة الأصولية فإنّنا قد لاحظنا متابعة الجصاص كما هو ظاهر للشافعي في اغلب قواعد الأصول التي وضعها وهي كلّها مباحث لغوية منشأها النص ولا علاقة لها

بالنتاج المجتمعي ولا السّلطوي، وكما لا يخفى أيضا فالجصاص ذكر الإجماع والسنّة كأصلين من أصول استنباط الأحكام فإذا كان الإجماع استخدمه الشّافعي لتبرير السّلطة السياسية فماذا عن الجصاص الذي استعان بنقده ذويب؟

وكيف يعتمد حمادي ذويب على نقض المنظومة الأصولية على عالم يخرّج الفروع على أصول شيخه ولا يخرج عليها ويتابع الشافعي في مجمل القواعد المحررة؟(٤٤).

لقد أكّد الشّافعي على عربية القرآن ولزوم فهم ذلك للوصول إلى قراءة صحيحة للخطاب لذلك وجدنا عبد المجيد الشرفي ينتقده قائلا: «إنّ المنهج اللّغوي المتّبع عند الأصوليين هو في حاجة إلى مراجعة لأنّ وظيفة اللغة اليوم اختلفت وكذلك علاقة اللغة بالمعنى.... فإننا نساهم أيضا في إنتاج المعنى الذي تعبر عنه اللغة».

إنّ القانون الذي وضعه الشافعي كسياج تأويلي لضبط المعاني اللغوية وفق ما تنزّل بها الخطاب ووفق ما كانت تفهمه العرب هو الذي جعل الحداثيون يعطون سلطة للقارئ في تأويل الخطاب كما يريدونه هم لاكما يريده المخاطب ودخلوا في فوضى لا متناهية من المعاني.

كما أنّ قواعد عمومية النصّ كقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كانت من أكثر القواعد في نظري قاتلة للمشروع التاريخاني الذي طالما ادعى بأن النصوص نتاج وثمرة للمنتج الواقعي فمثل هذه القواعد تعالت على الزمن المحدود لتظل صالحة ومتجدّدة في كل زمان.

وعلى هذا الأساس يمكننا القول كما نوه الإمام البوطي أن منهج الشافعي الذي دوّنه في الرسالة ليس مجرد مدخل لفهم النصوص الفقهية ثم إلى سبيل القياس عليها بل كان قانونا عاما عاصما عن الوقوع في الخطأ عن طريق المعرفة أيا كانت وبحلول هذا المنهج كان عمله هذا إيذانا بانحسار المنطق الارسطاليسي.

واذا كانت هذه القواعد نتاج تأثير الواقع على الشافعي كيف نفسر ما أورده الزركشي عن أخذ ابن عباس بقواعد الخصوص والعموم؟ وأخذ الصّحابة بدلالات المفهوم؟

وكيف نفسر استخدام القياس الذي شاع منذ عصر النبي؟ وحديث معاذ في استخدام الرأي واضح.

ويشير إلى هذا الإمام الرازي قائلا: «كان الناس قبل الشافعي يتكلّمون في مسائل

أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كليا يرجع في معرفة مراتب الأدلة الشرعية إليه»[٤٥].

ثانيا: أصول الفقه الفرعية ومحاولة التكيف مع الواقع

أ- العرف يخرق قانون الشّرع.

يقول الباحث: «نعثر في المدوّنة الفقهية والأصولية على نماذج كثيرة لفقهاء اختاروا تغليب العرف على القاعدة الشرعية[٤٦] وراح الباحث يسوق مسألة الشّهادة في القرنين ١٦و ١٧عندما قبل العلماء شهادة اللفيف[٤٧] واعتبروها حجة شرعية دون أن يكونوا بالضرورة عدولا وقد برر الفقهاء هذا العرف بالضرورة وهي غياب العدول وخاصّة في المناطق الريفية وقد أضفي الفقهاء على مبدأ الضرورة مشروعية تجعله نوعا من الرخصة [٤٨]لاحتواء كل الأعراف حتى إن كانت شاذة أو فاسدة تحت مضلة الشرع والمؤسسة الدينية».

وقبل أن أناقش الباحث كيف أن الفقهاء أعملوا القواعد الشرعية مراعاة للعرف وتحقيقا لمصالح الناس وأن هذا الإعمال المقصود مبني على استقراء النّصوص الثّابتة وبالتالي فهو يخالف ما يريد الباحث الوصول إليه بأن الفقهاء أضفوا على الضّرورة مشروعية الرّخصة، فقواعد الشّرع تمتاز بمرونتها تراعي مصالح الناس وتحفظ معاملاتهم والمسألة التي بين أيدينا مسألة اللفيف [٤٩]ذكرها فقهاء المالكية في حال إذا لم يوجد العدول في بلد من البلدان فهل يتمسك الفقيه بشرط العدالة ويوقف دعاوي بعضهم بعضا وتتوقف المعاملات فيما بينهم من بيع وشراء ونكاح وهذا ما يعرض المجتمع للشلّل وقد ورد هذا في كلام ابن العربي في أحكام القرآن قوله: «إذا كانت قرية ليس فيها عدول وبعدوا عن العدول فالذي عليه الجمهور أن لا تجوز شهادتهم لبعضهم بعضا » متمسكا بشرط العدالة.

وقد ذكر القرافي في كتاب الذخيرة في باب السياسة نص ابن أبي زيد في النوادر:« على أنّنا لم نجد في جهة إلا غير العدول أقمنا أصلحهم وأقلّهم فجورا ويلزم ذلك في القضاء وغيره لئلا تضيع المصالح قال وما أظنّ أحدا يخالفه.

في هذا لأنّ التّكليف شرطه الإمكان وهذا كلّه للضّرورة ولئلاّ تهدر الدماء وتضيع

الحقوق وتتعطّل الحدود».

وقد جاء في الطرر لابن عات قال ابن عبد الغفور في كتاب الاستسقاء: «حكي بعض شيوخنا من الثقات أنّ أهل البادية إذا شهدوا في حقّ المرأة أو غيرها ولم يكن بينهم عدل أن يستكثر منهم ويقضي بشهادتهم».

كيف نظر حمادي ذوي إلى مسألة اللّفيف ولماذا اعتبر العرف خرْق لقواعد الشّرع؟

لقد اعتبر الباحث العرف خرْق لقواعد الشّرع حتى يُثبت نظريته في أنّ الأصول المعتمدة هي من صنيع تأثير الواقع وأنا أقول إنّ مسألة اللّفيف ليس فيها مايدلّ على أدنى ما رامه وقصده لأنّ المسألة تندرج ضمن استحسان الضّرورة وهو باب قائم على الموازنة بين جلب المصالح ودرء المفاسد وهو باب قرّره منهج الاستقراء والنظر في غايات التشريع.

والاستحسان الذي يجيز شهادة اللفيف مفاده: أنّ العدالة مشروطه في الشّهود وهي قاعدة عامّة يقرّرها الفقهاء إلاّ أنّ تطبيق هذه القاعدة في وقت انعدام الشّهود يؤول إلى مفاسد ظاهرة من تضييع الحدود وهتك الأعراض وضياع الأموال لذلك استحسن الفقهاء قبول شهادة غير العدول لهذه الضرورة ويعدل عن تطبيق القاعدة العامّة لأنّ تطبيقها مفسدة.

ب- **تقديم المصلحة على النص.**

ذكر الباحث في مبحث المصلحة والشّرع قوله: «لم يتّفق علماء الفقه وأصوله على حجية المصلحة عموما»(٥٠).

والحقيقة أنّ هناك فرق بين المصلحة الشّرعية والمصلحة المرسلة، فالمصلحة المرسلة هي التي تباينت آراء الأصوليين في الأخذ بها، ولم يختلف أيّ أصولي مع آخر في صلة المصلحة بالشّرع فتحقيق المصالح كما قال الشّاطبي هو أصل أصول الشّريعة وهو غاية النصّ ومقصده فإذا كان النص قطعيا فأبدا لايعقل أن يكون بينهما تعارض، أمّا إذا كان ظنّيا فيقع التّعارض في فهم المجتهد ويؤكّد ابن القيّم على هذا المعنى في قوله فإنّ الشّريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلّها ومصالح كلها(٥١).

إنّ الأصوليين لم يختلفوا في علاقة المصلحة بالشّرع سواء بشهادة نص معين أو حتى ملائمتها لمقاصد وتوجهات الشرع، وقد وجّه الجويني كلامه في البرهان حين صرّح قائلا: «وأجعل الاستدلالات قريبة منها وإن لم تكن أعيانها حتى كأنها أصول»(٥٢) ومن تتبّع كلام الشافعي لم يَرَهُ متعلّقا بأصل، ولكنّه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مُشبِّها ومن عباراته التي ورد فيها مصطلح الرأي المرسل قوله: وصرّح بأن ما لا نص فيه، ولا أصل له، فهو مردود إلى الرأي المرسل، واستصواب ذوي العقول.

فالمصلحة الملائمة لمقاصد الشّرع يعتبرها الشّافعي أصلا ودليلا لأنه صار كما يقول الشاطبي: « بمجموع أدلته مقطوعا به، لأنّ الأدلة لايلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم لأنّ ذلك كالمتعذّر ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع معين فقد شهد له أصل كلي والأصل الكلي إذا كان قطعيا قد يساوي الأصل المعين»(٥٣).

إن إشارة الشّافعي والجويني والشّاطبي ومجموع الأصوليين في هذه المسألة لا اختلاف فيه فالمصلحة عندهم المقصودة شرعا هي دليل وليست منفكة في أبعادها عن النصّ لأنه أينما كانت المصلحة الشرعية فثم مقصد الشّرع فهي تدور مع النص وجودا وعدما.

إلا أنّ خطأ الباحث واقع في اعتباره أنّ المصلحة قائمة بذاتها تناطح النص فيقدّمها الأصولي مرغما على النص لأنّ الواقع فرض ذلك، وهذه مغالطة منهجية واضحة وقد استدل بوقف عمر تقسيم سواد العراق وهي شبهة دائما يثيرها من يريد أن يحتج بجواز تعطيل النصوص لصالح المصلحة الشّخصية.

والحقيقة أنّ إيقاف عمر لتقسيم سواد العراق هو إعمال للمصلحة العامّة وهو من مقاصد النصّ لأنه كان يرى أنّ تشريع الأرض المفتوحة بعد القتال كان من الأمور الاجتهادية وليست من الدلالات القطعية(٥٤) التي لايدخلها الاجتهاد.

ج- ماهي المصلحة التي يقصدها الذويب التي تُعطّل بها النصوص؟

إذا كانت المصلحة التي يقصدها ذويب هي مصلحة سلطة العرف أيا ماكانت دوافعها ومآلاتها فهو قد أخطأ بلا ريب في فهم مقصود الأصوليين من المصلحة التي تخصص

النص أو التي يدور حولها النص لا التي تكون دوافعها شخصية أو دنيوية فتوقف دلالة النصوص من أجل سلطتها.

وسيدنا عمر كان في اجتهاده واسع الأفق عرف مدارك الشّرع ومقاصده فترْك التقسيم هو إعمال للمصلحة الكلية الضرورية والقطعية. فقد أخبر عبد الله بن قيس أنّ عمر قدم الجابية فأراد قسم الأرض بين المسلمين فقال له معاذ: والله إذن ليكونن ما تكره إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا وهم لا يجدون شيئا فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم قالوا: فصار عمر إلى قول معاذ.

وهكذا اتفق رأي عمر وعلي ومعاذ ومعهم عثمان وطلحة على عدم التقسيم لما يترتب عليه من مفاسد والنظر في أمر وسع أول الناس وآخرهم، وأخيرا يحق أن نطرح على الباحث السؤال الآتي:

ما دمت في مقارباتك أردت أن تثبت أنّ مصلحة الناس أكّدت عليها السّلطة لتحقيق المنافع الشخصية وهي مقدّمة على قطعي النصوص دلالة أو ظنا، فما بال إذن سيدنا عمر لم يقسم أرض السواد على الصحابة رغم مطالبتهم بذلك واعتبر مصلحتهم مفسدة في نظر الشّرع وأن المصلحة الشرعية بشروطها واعتبار مآلاتها هي المعتبرة والتي تتماشى مع فهم النص؟

أليس في طرحه تناقض سببه تذبذب الفهم وإرغام النصوص المقتطعة عن سياقاتها لتحقيق أيديولوجية معينة؟

د- الطّوفي يستند إلى مرجعيات من خارج المجال الأصولي والفقهي لتبرير الاستحسان

يقف حمادي ذويب عند تعريف الاستحسان ويراه بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره وأورد قول الغزالي بأن التعريف بهذا الشّكل هو هوس لأن طبيعته غير واضحة بسبب العجز عن التعبير والغزالي لا يرى في الاستحسان سوى أداة اجتهادية قائمة على النّظر في الدليل وهو يؤكد على هذا قائلا: «ولكن وقوع التعبد لا يعرف من ضرورة العقل ونظره بل من السّمع» (٥٥)

ويقول في موضع آخر قوله:«أنا نعلم إجماع الأمة قبلهم على أنّ العالم ليس له أن

يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة الشّرع حكم بالهوى المجرد وهو كاستحسان العامي ومن لا يحسن النظر[٥٦].

وهو الذي ذهب إليه الشافعي في رسالته إذ أنه أقام دعائم الأدلة على العلم وأثبت بما لا يخفى على عاقل مناصر للمنهج العلمي أن العلم لا ينهض ولا يستقر إلا على خبر صادق لا يلحقه خلف ولا يقوم مقامه في صحة الاعتماد إلا المشاهدة والعيان.

وقد قرّر الشّافعي هذه القاعدة مرارا قائلا: «وكلّ ما لايُعتمد على خبر أو عيان فوهم باطل، وإن أوهم صاحبه أنه علم» لذلك نجد الشّافعي قد أنكر الاستحسان الذي يتعارض مع هذا المبدأ الذي يتشدّد فيه وكل الأصوليين ولا يرى أي مبرر للحيدة عنه[٥٧] بالمقابل نجد حمادي ذويب يبحث في أقوال الأصوليين لعله يجد داعما لفكرته التي لم يجد لها مكانا في المنظومة الأصولية، وهو يصرّح بهذا بعد نقد الغزالي للاستحسان الذي لا يستطيع فيه المجتهد التعبير ويقول: وهذا الشاهد أنموذج من نماذج الفكر المعياري الذي يجعل الشّرع معيارا للحكم على الأشياء فلاشيء ينبغي أن يفلت من دائرة الشرع[٥٨].

يبحث حمادي ذويب في كلمة أو لفظة تعطي المصداقية لايديولجيته القاضية بأنه يمكن البحث عن فكر معياري آخر يستحسن الأحكام فليس دائما المجتهد من له أحقية النظر والاستحسان ولا يجد إلا نصا للإمام الطوفي يحوره أصلا عن مقصده وحاشى الإمام الطوفي أن يجد مرجعية يحتكم إليها غير الدليل بل وحاشى الطوفي أن يجعل غير أولوا العلم والنظر أهلا للنظر وأما الطوفي فإنه يقول: «لكن من المعلوم بالوجدان أن النفوس يصير لها فيما تعانيه من العلوم والحرف ملكات قارة فيها تدرك بها الأحكام العارضة في تلك العلوم والحرف ولو كلفت الإفصاح عن حقيقة تلك المعارف بالقول لتعذر عليها، ومثال ذلك الدلاّلون في الأسواق قد صار لهم دربة بمعرفة قيم الأشياء لكثرة دورانها على أيديهم ومعاناتهم حتى صاروا أهل خبرة يرجع إليهم شرعا في قيم الأشياء.... فعلى هذا لا يبعد أن يحصل لبعض المجتهدين دربة وملكة في استخراج الأحكام لكثرة نظره فيها حتى تلوح له الأحكام سابقة على أدلتها وبدونها...وإنما امتنع من هذا كثير من الناس من جهة أن هذا يصير حكما في الشرع بما يشبه الإلهام، وأحكام الشّرع إنما بنيت على ظواهر الأدلّة فتدور معها وجودا وعدما»[٥٩].

ويقول ذويب: ولقد أوردنا هذا الشاهد على طوله لأنه خروجا عن المعهود في الفكر

الأصولي ذلك أن الطّوفي استند فيه إلى مرجعيات من خارج المجال الفقهي والأصولي وبنى عليه موقفه المخالف للأغلبية؟

ما هي يا ترى المرجعية الخارجة عن لمجال الفقهي والأصولي؟

أما المرجعية فهي احتجاجه بأهل الصناعات وتحديدا الدلالين في الأسواق فهل فعلا يسمى هذا خروجا عن المعهود الأصولي؟وهل هذا هو موقف الطّوفي الذي خرج به عن المعهود في الفكر الأصولي؟

فإذا رجعنا إلى شرح الروضة للطوفي لم نجده أبدا خرج عن المعهود بل الرجل يقف حيث يقف الدليل وها هو يقول مصرحا ولا يحتاج كلامه إلى تأويل: «وقيل ما استحسنه المجتهد بعقله، فإن أريد مع دليل شرعي فوفاق وإلاّ مُنع، إذ لا فرق بين العالم والعامّي إلا النّظر في أدلّة الشّرع فحيث لا نظر فلا فرق ويكون حكما بمجرد الهوى واتّباعا للشّهوة فيه»(٦٠).

ويضيف ذويب على هذا قوله، لأنه لم يجد– يقصد الطّوفي – حرجا في تشبيه مجال الاجتهاد المغلّف بالمقدّس بمجالات دنيوية ومعرفية تنتمي إلى دائرة المدنّس أو المحرم من زاوية نظر الفقهاء، ولعل ما يفسّر هذه الجرأة التخلّص من الموروث الذي رفع رتبة النّشاطات العلمية الدينية على حساب النّشاطات اليدوية والحرفية (٦١)

وبعد ما أوردنا نصّ الطّوفي صريحا في أنه يفرق بين أهل النظر والعامة وبين الهوى والدليل فإنّ الطوفي بسعة علمه يضع نفسه في دائرة النّظر في الأدلّة لمعرفة الأحكام الشرعية الواردة بخطابات شرعية

إلاّ أنّ الملاحظ أنّ ذويب لم يخرج عن سوق الدلالين يتكلم عن خبرة ومعارف وأهل الصنع والحرف فهذه لا يخالفه فيها أحد فهم ليسوا مأمورين أيضا بالنظر في الأحكام لأنه ليس مجال خبرتهم ودربتهم

وإنما أراد الطّوفي أن يجد تفسيرا لما أطلقه بعض الأصوليين في معنى: (العبارة لا تساعده) فإنه من منطق دربته بالاجتهاد يرى أنّ الفقيه المتمرّس بمجاله يعجز أحيانا عن إسناد المسألة إلى أصل يجزم به ولا يستطيع في نفس الوقت أن يفصح عنه لأنّ أحكام الشّرع كما يصرّح الطوفي نفسه إنها بنيت على ظواهر الأدلة وهو المعنى الذي نبه له محمد أبو زهرة في شرح عبارة «لا تساعده العبارة عنه» أي أنّ الاستحسان هو ما

يسمّى في عرفنا الحاضر الإتجاه إلى روح القانون والاعتماد في ذلك على كمال فقه المجتهد وإلمامه التام بالشريعة(٦٢).

وليس معنى العبارة لا تساعده أنه لا يمكنه إقامة الدّليل على وجه المصلحة فيه، بل معناه أنه لا يمكنه إظهار الأصل الفقهي الذي يعتمد عليه.

والعجيب أنه يستدلّ بهذا النصّ تعضيدا لرأي الطوفي الذي يدعو إلى التخلّي على الدّليل كأصل للاستدلال والاستعاضة عنه بالوهم وبتجارب البائعين في الأسواق وقد سقنا رأي الطوفي صريحا في أنه لا يخرج عن سلطة الدليل في توجيهها للأحكام.

وهل في عبارة الشيخ أبو زهرة ما يعضد ترك الدليل أم أنه صرح بكمال فقه المجتهد وإلمامه التام بالشريعة، فماذا يعني الإلمام إلاّ إعمال الأدلة؟

وقد لاحظت من خلال بحثي في بعض الجزئيات والمباحث التي طرحها الباحث أنه لا يوجه أقوال الأصوليين وفق ما يقتضيه منهجهم الأصولي، فهو يقتطع بعض الكلام عن سياقه لا لغرض إلا ليمكّن لفكرته العامة التي يود فرضها على المنظومة الأصولية وهذا معيب في حق البحث العلمي الذي يكون متحيزا لفكرة مسبقة كما أنه إخلال بعملية العزو والإحالة.

ثالثا: الإجماع والافتراق عن الواقع التاريخي.

يتعبر ذويب نظرية الإجماع الأصولية من أكبر الشواهد على افتراق التأصيل عن الواقع التاريخي وأجمل كلامه المطول في النقاط الآتية:

- إقصاء أغلب فئات المجتمع من تعريف الإجماع يدلّ على أن مصالحهم ستهمش.
- حجية الإجماع قامت للتنظير للفوضى السائدة في المدارس الفقهية وخلافات الفقهاء.
- الإجماع يبرّر الاختيارات الفقهية التي تناسب الظرف التاريخي والمجموعة.
- وأخيرا غوص الخطاب الأصولي في مسائل نظرية ينتفي من أغلبها الارتباط بالواقع والتاريخ(٦٣).

من خلال ما سبق نلمس من كلام الباحث أنّ نظرية الإجماع نسجتها تبريرات الفقهاء للحفاظ على مصالحهم بل هي نسيج للمعطى التاريخي عندهم، فكيف في آن الوقت يكون الإجماع تنظيرا لمفارقة الواقع؟

وأنت تقرأ الكلام الطويل للباحث تجعلك عباراته تتصور الفقهاء مجموعة من

البراغماتيين النفعيين الذين يستندون إلى الأدلّة لتحقيق مصالحهم الشخصية والسبب في تحليل الباحث أن الحداثة تكريس للمبدأ النّفعي المادي وإلغاء كل ما هو روحاني، فهل ما مر معنا من مؤلفات الأصوليين ابتداء من الرسالة إلى آخر مؤلف أصولي حدث فيه ما يقطع استغلال الأصوليين للأدلة لصالح المصالح الشخصية، بل حتى المصالح المرسلة لا يوجد من المخالفين من يعترض على أنها المصلحة المقصودة شرعا وليست مصلحة المكلّف؟

فإذا كان لدى الباحث عبر مراحل الاجتهاد في القرون الماضية كلّها ما يثبت انعقاد الإجماع على غير دليل شرعي معتبر واكتفاء العلماء بالتنظير لمصالحهم فليتقدم به.

أمّا حديثه على أنّ الفكر الأصولي اقصائي للعامي من دائرة الاجتهاد فالسبب أن الفكر الأصولي يحترم القدرات العلمية للأشخاص ولا يقصي من وصل درجة الاجتهاد والنظر من النظر بل حتى لا يجيز اجتهاد العالم لمن هو أعلم منه معتمدا في ذلك على خطاب شرعي ألا وهو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾(٦٤).

وإذا كان العامي لا يلجأ للعامي للنظر في صحته بل يلجأ لطبيب حاذق خبير وكذلك من هلكت آلته سعى إلى من يفهم من أهل الصنعة فكيف إن وصل الأمر إلى دلالة خطاب الله على التكليف والأحكام فإنه يحتاج إلى من له ملكة النظر والاستنباط.

أ- تكريس سلطة الماضي من خلال قاعدة منع الإجماع بعد الخلاف .

يقول ذويب بأن تجليات تكريس الإجماع لسلطة الماضي تتمثل في قاعدة منع الإجماع بعد الخلاف ويسوق رأي أغلب الأصوليين والذين يمثلون المدونة الأصولية من نفي إجماع أهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الأول ويستدرك بأنّ هذا لم يمنع بقاء المسألة عرضة للاختلاف بين المذاهب والفرق

وأنا أتساءل فقط عن طبيعة المنهج الذي يعتمده حمادي ذويب لتقرير النتائج الكلية؟

ومادامت هذه القاعدة – منع الإجماع بعد الخلاف – قاعدة خلافية كيف إذن يطلق حكمه المطلق على أن المنظومة الأصولية تكرس سلطة الماضي وماذا عن آراء الأطراف الأخرى لماذا لم يقرر بشأنها أنها لا تكرّس سلطة الماضي وما هو دليله على

هذا الانتقاء؟

إن دليله على هذا الانتقاء هو فقط تدليل على فكرته التي يريد فرضها من بداية كتابه لقد أظهر ابن عبّاس خلافه في العول بعد موت عمر وارتفع بخلافه انعقاد الإجماع ونفس الأمر في رجوع علي في بيع أمهات الأولاد ارتفع برجوعه الإجماع فهل يصحّ بعد هذا إطلاق هذا الحكم؟

ب- التوظيف السّياسي لمفهوم سنة الخلفاء

وأضيف هذه المسألة التي ذكرها الباحث والتي يؤكّد فيها تحالف الأصوليين مع السّلطة السياسية واشتغالهم في مؤسسّات الدّولة وسعيهم الدّؤوب للمحافظة على استقرار الوضع السّياسي ووظفوا من أجل ذلك رصيدهم من المعرفة الدينية لترسيخ سلوك تطلبه السّلطة من الرعية وهو الطاعة

ويواصل كلامه في استخدام التأويل لصالح السّلطة السياسية ويقول : «فإنّ الجويني عبّر عن موقفه التأويلي عن أقصى حدّ ممكن في مجال الولاء للسلطة»

إذا تسائلنا عن مفهوم الطّاعة للخلفاء فلا أجد مفهوما أدق من صاحب الشأن وهو الخليفة أبو بكر الصديق لما بويع بعد السّقيفة فحمد الله وأثنى عليه وقال: «أما بعد أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني.... إلى أن قال: أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم »

إن مفهوم الطّاعة هو طاعة الدّليل كما أنّ السّياسة عندهم لم تكن تعني أكثر من النظر في أمر الرعية بما يقوم على إصلاحها وليست السياسة معناه توظيف لمصالح شخصية والباحث يدرك كثيرا مواقف الصّحابة ونظرتهم للسّلطة وللمسؤولية بل يدرك ابتعاد الكثير عنها مخافة منها.

الخاتمة:

- أراد الباحث في أول مقدّمته بحثه أن يربط بين أصول الفقه وقواعده وبين الواقع التاريخي والاجتماعي في مقاربة لإثبات أن المنظومة الأصولية متأثرة بالواقع التاريخي ولا يخفى على أي متمرس في المجال العلمي أن هذا إدعاء مخالف للحقيقة

ولنوع العلم ويفترض على الباحث أن يقيم حججه وبراهينه لإثبات ادعائه خاصة أن الأصول التي دونها الشافعي لم تكن من اختراع الشافعي بل كان الصحابة يستخدمون هذه القواعد في فتاويهم واجتهاداتهم إلا أنّهم لم يكونوا بحاجة إلى تدوينها.

- ذكر الباحث في بدايات بحثه أنه اعتمد على المنهج التاريخي لإثبات ارتباط الأصول بالواقع، والحقيقة أن مبادئ هذا المنهج لا يمكن تطبيقها على أصول نقلية وعقلية وإنما قد أخلط المصطلح مع التاريخانية كمقاربة أيديولوجية تريد تفرض أدواتها على كل العلوم التي لها صلة بالتراث وتريد أن تحقق فيها روح الحداثة والقطيعة مع الموروث،لذلك نجد الباحث كثيرا ما يسعى لفرض هذه الفكرة في كل المباحث الأصولية التي طرحها، وكثيرا ما يقف عاجزا أمام رأي الأغلبية الأصولية فيسعى مفتشا عن رأي شاد يدعم به رأيه، أو يلجأ إلى اقتطاع كلام الأصوليين من سياقه أو تأويله على غير المراد فقط ليخدم فكرته وهذا مخالف لكلّ مناهج البحث العلمي الرصين.

- بسبب حجم الرسالة الكبير انتقيت بعض المباحث التي تناولها الباحث بقصد تحليلها ونقدها ومدى التأكد من تطبيق المنهج العلمي الذي ذكره ومدى التحقق من النتائج التي توصل إليها

- إن النتيجة التي أكدت عليها منذ بدايات النقد في هذه المسائل التي تناولها الباحث والتي تفتقر إلى استخدام أي منهج علمي يؤكد على أن الباحث يسير وراء تيار يريد أن يفرض أفكاره ويريد بالذات هدم المنظومة الأصولية وتلبيسها بلبوس التاريخانية ليقال في الأخير اخلعوا لبوسكم فهو مغلف بغلافات الماضي وهو ماقاله الباحث في آخر ورقته صريحا ولا يحتاج إلى تأويل: «وهذا لا يتحقق في نظرنا إلا عن طريق ثورة فكرية لا تقف عند عتبات المسلمات الأصولية والمدونات التي منع النظر والاجتهاد فيها بل تتخطاها وتتجرأ عليها لا عادة فحص كل ما وصلنا من القدامى دون استثناء أي نص مهما بلغت قداسته وأي مجال مهما بلغت قداسته وأي مجال مهما طغت بداهته وحرمته كمجال العبادات».

نسأل الله أن يتقبل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وأن يسددنا لما فيه خير الدين والعباد وصلي اللهم على سيدنا محمد وآله .

هوامش البحث

(١) باحث تونسي من مواليد صفاقس سنة ١٩٦٣م أستاذ التعليم العالي منذ ١٩٩١م متحصل على شهادة الدكتوراه المرحلة الثالثة عام ١٩٩٣م وعلى شهادة دكتوراه الدولة عام ٢٠٠٧م، يدرس الفكر الإسلامي والحضارة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في صفاقس قسم اللغة العربية.

(٢) اجنتس جولد تسيهر اوزيهر مستشرق يهودي مجري ولد سنة ١٨٥٠م في بلاد المجر وتوفي فيها عام ١٩٢١م ويعتبر من أبرز محرري دائرة المعارف الإسلامية ويعد جولد زيهر من أخطر المستشرقين على الإسلام والمسلمين لما يكنه من الحقد والضغينة والبغض للإسلام محاولا التشكيك في أصول الإسلام وضرب ثوابته.

(٣) فعلا فإنّ علم أصول الفقه هو منهج متكامل منتج للمعرفة بمراتبها فهو يبدأ بالمعطى اليقيني كمسلمة وهو الوحي وينتهي بعد تحقيق كلّ مراحله إلى ضبط طرق الاستدلال فأول المراحل تبدأ بالفهم وهو البحث في دلالات الألفاظ على المعاني، ثم من المعاني إلى الأحكام، ثم النظر في عللها لتأتي مرحلة مهمة من مراحل تحقيق العلل على الواقع لينظر في الحُكم المتوصل إليه هل يتناسب مع المقاصد الشرعية أم لا فهل يمكن أن تكون مثل هذه المراحل المنهجية ظواهر تاريخية واجتماعية؟

(٤) أوسع من رأيته تكلم على خطورة الأفكار القبلية الضمنية التي لا يصرح بها، وأثرها السيئ في صحة الأفكار والنظريات العلمية هو الدكتور ريمون بودون رئيس قسم العلوم الإنسانية في جامعة السوربون بباريس في كتابه (فن إقناع الذات بأفكار هشة ومشكوك فيها وخاطئة، ترجمة نبيل سعد القاهرة، دار العالم الثالث، ط١، ٢٠٠٢ م)، ص ١١٧، ١٩٦.

(5) Nosos.net/author/writer302/.

(6) Iam Inclined to think that the chief advances in Our understanding of Islam، during the next half century، will come from Usul al Fikh ،the closing of the door of Ijtihad ،Orientaliahispanica ،vol1،1974.

(٧) عبد المجيد الشرفي ولد في 23 يناير 1942 في صفاقس، هو جامعي تونسي مختص في الفكر والحضارة الإسلامية .هو أستاذ فخري في جامعة تونس، ويحاول تحليل النص القرآني من الداخل بنظرة وأدوات فكرية لرجل

من القرن الحادي والعشرين. .أنظر :ar.wikipedia.org/wiki

(٨) الفكرة مقتبسة من كتاب الشافعي أكبر مشرعي الاسلام وقد ذكرها محمد أركون، *قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة* هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، دت، دط، ص،

(٩) هذا الاتجاه سقته للتنبيه فقط على توجهات الباحثين المعاصرين إذا إن الباحث لم يتأثر بهذا الاتجاه.

(١٠) حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٤، ١٩٩٢م، ص٩١.

(١١) عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٠م، ص ٩.

(١٢) عبد المجيد الشرفي ولد في 23 يناير1942 في صفاقس، هو جامعي تونسي مختص في الفكر والحضارة الإسلامية. هو أستاذ فخري في جامعة تونس، ويحاول تحليل النص القرآني من الداخل بنظرة وأدوات فكرية لرجل من القرن الحادي والعشرين .أنظر:ar.wikipedia.org/wiki

(١٣) عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٨ م، ص ٥.

(١٤) عبد المجيد الشرفي، لبنات ١ في المنهج وتطبيقه، تونس، دار الجنوب للنشر، ط٢، ٢٠١١، ص ١٣٣.

(١٥) والحقيقة والرجل يثير مثل هذه القضايا الضخمة لم يخف سطحيته العلمية والمعرفية في مجال الحديث والأصول والعقائد والفقه بل إن الباحث سامي العامري قد بين بدائته حتىّ في التعريف بين الحديث غير المسند والمتواتر وجهله المترامي بأبسط المصطلحات. كيف لا وهو قد كان أمنيا منذ البداية وقد صرح أنه أعتمد ما يعتمد قولد زهير وشاخت وفان ايس وهم فعلا قد أثبتوا في بحوثهم أنهم يعتمدون كل الضلالات إلا المنهج العلمي، ينظر سامي العامري، نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية دار البصائر ٢٠١٢ ص ٢١.

(١٦) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ط١٠، ٢٠٠٩م، ص٩٥. ينظر أيضا: زكي ميلاد، أصول الفقه ومسألة المنهج، مجلّة المسلم المعاصر، العدد ١٤٥، ١٤٦.

يقول نجيب العقيقي عن حياته العملية: تخرج باللغات السامية على كبار

أساتذتها في بودابشت، وليبزيج وبرلين، وليدن وعندما نبه ذكره عيّن أستاذاً محاضراً في كلية العلوم بجامعة بودابشت ١٨٧٣ ثم أستاذ كرسي عام (١٩٠٦) وانتدبته الحكومة للقيام برحلة لسوريا (١٨٧٣) فصحب فيها الشيخ طاهر الجزائري ثم تركها إلى فلسطين ومصر (١٨٧٣- ٧٤)، حيث تضلع من العربية على شيوخ الأزهر ولا سيما الشيخ محمد عبده متزيياً بزيهم تضلعه من أصول اللغات السامية، واشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفرقهم وحركاتهم الفكرية تحقيقاً فريداً في بابه، فعد من أعلام المستشرقين ينظر، المستشرقون، نجيب العقيقي، ص٤٠ والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب، مراجعة مانع بن حماد الجهني، الندوة العالمية للشباب،ط٤، ١٤٢٠هـ، ج٢، ص٦٨٩.

(١٧) معنى الاستدلال: هو البرهان الذي يبدأ من قضايا مسلّم بها ويسير إلى قضايا أخرى ينتج عنها بالضرورة دون اللجوء للتجربة، أو هو ذلك التسلسل المنطقي في الأفكار الذي ينتقل من مبادئ وقضايا أولية إلى قضايا أخرى تستخلص منها بالضرورة دون استعمال التجربة، وبصورة عامة فإن الاستدلال هو عملية منطقية يتم فيها الانتقال من قضايا منظور إليها في ذاتها إلى قضايا أخرى ناتجة عنها بالضرورة ووفقا لقواعد منطقية. ينظر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٦م ج١، ص ١٥١.

(١٩) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٩٥. ينظر أيضا: زكي ميلاد، أصول الفقه ومسألة المنهج، مجلّة المسلم المعاصر، العدد ١٤٥، ١٤٦.

(٢٠) الكتاب من إصدار المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء. ولد جوزيف (يوسف) شاخت، في راتيبور في الخامس عشر من مارس سنة ١٩٠٢م، وتقع هذه البلدة في إقليم شيلزبان الألماني، أما الآن فهي تخضع للسيطرة البولندية، التحق في تلك البلدة بالثانوية الألمانية، وفيها بدأت تظهر اهتماماته الأولى باللغات الشرقية، كان شاخت من أشد المعجبين بالمستشرق المجري (جولد زيهر) وهو يهودي معروف يعد من أساطين الاستشراق، وقد سار شاخت على خطاه في بحوثه حول السنة النبوية، بل كان أكثر شراسة وقسوة منه على التراث الإسلامي أنظر، روبير برونشفيج بعنوان: (وسف شاخت حياته وآثاره) ص ٦٣٠.

(٢١) شاخت أصول الفقه المحمدي دراسة نقدية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، لجنة ترجمة دار المعارف، ابراهيم خورشيد، ١٩٨١ م، ص ١٠.

(٢٢) إذا كان شاخت يعتمد على الاستدلال وهو البدء بقضية مسلمة بها تنتج عنها بالضرورة قضية أخرى فكيف سنتوقع صحة النتائج مادامت المسلمات هي مجموع مغالطات منطقية وعقلية.

(٢٣) خالد بن منصور بن عبد الله الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، islamhouse.com/...books.

(٢٤) لم يُذكر اسم الأستاذ إلا أنّ تعليقه مُدرج ضمن غلاف الكتاب يستخدم هذا المصطلح في السياسة، فيقال: فلان براغماتي، والحركة الفلانية حركة براغماتية، وفي أغلب الأحوال يقصد بها النفعية أو من يغلب الجانب العملي على النظري والجانب النفعي على المبادئ.

(٢٥) الابستيمولوجيا هو مصطلح استخدم لأول مرة من قبل الفيلسوف الاسكتلندي جيميس فردريك فيريرjames Fredrek Ferrier لوصف فرع من فروع الفلسفة التي تعنى بنطاق المعرفة وبعدها أصبحت تعني نظرية المعرفة بمصادرها، وهيكلها وحدود المعرفة.

(٢٦) لم يذكر اسم الأستاذ إلا أن تعليقه مدرج ضمن غلاف الكتاب يستخدم هذا المصطلح في السياسة، فيقال: فلان براغماتي، والحركة الفلانية حركة براغماتية، وفي أغلب الأحوال يقصد بها النفعية أو من يغلب الجانب العملي على النظري والجانب النفعي على المبادئ.

(٢٧) حمادي ذويب، أصول الجدل والواقع، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩ ص ٢٧.

(٢٨) محمد جلاء إدريس، مناهج البحث العلمي: نظريا وتطبيقيا، الجامعة الإسلامية العالمية، ١٩٩٨ م، ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢٩) محمد عبد الحميد، البحث العلمي في الدراسات الإعلامية، القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٠ م، ص٢٦٢، ٢٦.

(٣٠) سامية محمد جابر، منهجيات البحث الاجتماعي والإعلامي القاهرة: دار المعرفة، ٢٠٠٠ ص ٢٤٥، ٢٦٠ وينظر أيضا: محمد جلاء إدريس، مناهج البحث العلمي نظريا وتطبيقيا، الجامعة الإسلامية العالمية، ص١٢٤.

(٣١) الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر ط١، ١١٣٥هـ، ١٩٤٠م، ص٤٢.

(٣٢) القرافي، الفروق، تحقيق: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية،

١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ج١، ص١.

(٣٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت، المكتب الإسلامي، دط، دت، ج١، ص ٨.

(٣٤) جميل حمداوي، التاريخانية الجديدة www.alukah.net.

(٣٥) التاريخانية الجديدة والمادية الثقافية،١٩٨٧.

(٣٦) حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ص ٢٨.

(٣٧) المرجع السابق ص٨٢٣.

(٣٨) المرجع السابق ص ٨٢٤.

(٣٩) حمادي ذويب، أصول الجدل والواقع، ص ٤٤.

(٤٠) هل افتقار تفصيل ما أجمله الشافعي وترتيب مباحثه يكفي وحده للوصول إلى النتيجة العلمية وهو نقض ما أسّسه من أصول معرفية في كتاب الرّسالة.

(٤١) عبد المجيد الشرفي الشافعي أصوليا بين الإتباع والإبداع ص ٢٧.

(٤٢) عبد المجيد الشرفي الشافعي أصوليا بين الإتباع والإبداع ص ٢٧.

(٤٣) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مصر،مطبعة عيسى الحلبي، ط٤، ١٩٩٦م، ص٢٢٩.

(٤٤) صنف الجصاص في طبقات الحنفية على أنه من طبقة أصحاب التخريج فهو لايقدر على الاجتهاد أصلا ولكنه محيط بالأصول وضبطه المأخذ يقدر على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم مبهم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو عن أحد من أصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظرائه. ينظر: أحمد بن على الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النمشي، وزارة الأوقاف ج١، ص١٩، ط٢، ١٩٩٤.

(٤٥) الرازي، مناقب الشافعي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١٤٢٤،١هـ، ص ٥٧.

(٤٦) حمادي ذويب، أصول الجدل والواقع ص.

(٤٧) هي مجموعة من اثني عشر شخصا على الأقل.

(٤٨) الفقهاء لم يضفوا على الضّرورة مشروعية الرخصة فالضرورة قاعدة من قواعد الفقه الكلية التي لها سند من القرآن فقد جاء في قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ ﴾وقوله تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِۗ ﴾وقوله أيضا ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾، وهذه القاعدة منبثقة

من قاعدة المشقة لما فيها من مراعاة المصالح الإنسانية.

(٤٩) شهادة اللفيف ظهرت بالمغرب حوالي منتصف القرن التاسع للهجرة وتطوّرت وأصبحت بها قواعد ويقصد لها قواعد ويقصد بها الوثيقة التي يتضمن بها شهادة عدد من الناس وهم في الغالب اثنا عشر، وتقبل شهادة اللّفيف كما إذا حدثت واقعة من غصب أو سرقة وغير ذلك من الوقائع التي تحدث من غير أن يقع استعداد لها بإحضار الشهود لمعاينتها وتحمل الشهادة بها واتّفق أن رأى تلك الواقعة أشخاص من غير العدول.

(٥٠) حمادي ذويب، أصول الجدل والواقع ص ٣٧٦.

(٥١) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١،١٤١١ هـ/١٩٩١م.

(٥٢) الجويني، البرهان، تحقيق: عبد العظيم محمود الذيب، مصر، ط الوفاء ١٤١٨هـ، ج٢، ص ٧٢٦.

(٥٣) الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، ج١، ٣٨.

(٥٤) في قوله تعالى: ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ ﴾ ولا شك أن أربعة الأخماس الباقية للغانمين نص إلا أن دلالة ما غنمتم ليست قطعية على أنها تشمل العقار والمنقول لتشمل الأرض والجبال والأنهار لأن حقيقة ما يغنمه الفرد في الحرب هو ما يحوز عليه فعلا ويستولي عليه وهذا معقول في كل منقول من سلاح وأدوات وثياب ونقود، فسيدنا عمر لم يوقف آية توزيع الغنيمة القطعية فليست في فعله ما يدل على إيقاف العمل بالنص لمصلحة شخصية ابتداء وهو لم ير في الفعل النبوي في قسمة خيبر ما يدل على الوجوب بل على المشروعية ودلالة الوجوب تحتاج إلى قرينة أخرى كما أن تصرف النبي صلى الله عليه يدخل في باب السياسة والإدارة وتصرفات الإمامة لا بوصف الوحي والتشريع وهذه السياسة تحيطها رعاية المصلحة حسب ذلك الزمن.

(٥٥) الغزالي، المستصفى، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ص١٥٨.

(٥٦) المصدر السابق.

(٥٧) حمادي الذويب، جدل الأصل والواقع، ص ٤٣٣.

(٥٨) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الشافعي ﷺ naseemalsham.com

(٥٩) الطّوفي، شرح مختصر الروضة تحقيق: عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة،

ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧، ج٣، ص ١٩٠.

(٦٠) الطوفي شرح مختصر الروضه ج٣، ص ١٩٠.

(٦١) حمادي ذويب، أصول الجدل والواقع ص ٤٣٥.

(٦٢) أبو زهرة، أبو حنيفة، القاهرة، دار الفكر العربي ط٢، ١٩٥٥م، ص٣٤٥.

(٦٣) حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع ص ٦٩١.

(٦٤) سورة النحل آية ٤٣.

قائمة المصادر والمراجع:

١. أحمد بن على الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النمشي، وزارة الأوقاف ط٢، ١٩٩٤.

٢. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت، المكتب الإسلامي، د ط، د.ت.

٣. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٦م ج١.

٤. جميل حمداوي، التاريخانية الجديدة www.alukah.net

٥. الجويني، البرهان، تحقيق: عبد العظيم محمود الذيب، مصر، ط الوفاء ١٤١٨هـ، ج٢، ص ٧٢٦.

٦. حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٤، ١٩٩٢م.

٧. حمادي ذويب، أصول الجدل والواقع.

٨. خالد بن منصور بن عبد الله الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية.

٩. الرازي، مناقب الشافعي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٠. ريمون بودون، فن إقناع الذات بأفكار هشة ومشكوك فيها وخاطئة، ترجمة: نبيل سعد القاهرة، دار العالم الثالث، ط١، ٢٠٠٢ م.

١١. زكي ميلاد، أصول الفقه ومسألة المنهج، مجلّة المسلم المعاصر، العدد ١٤٥، ١٤٦.

١٢. سامي العامري، نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية دار

البصائر ٢٠١٢ .
١٣. سامية محمد جابر، منهجيات البحث الاجتماعي والإعلامي القاهرة: دار المعرفة، ٢٠٠٠ م.
١٤.شاخت أصول الفقه المحمدي دراسة نقدية، لجنة ترجمة دار المعارف، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١م.
١٥. الشاطبى الموافقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة.
١٦.الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، ط١.
١٧.الطّوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١،١٩٨٧م.
١٨.عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٠م.
١٩.عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٨ م.
٢٠. عبد المجيد الشرفي، لبنات ١ في المنهج وتطبيقه، تونس، دار الجنوب للنشر، ط٢، ٢٠١١م.
٢١.الغزالي، المستصفى، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ص١٥٨.
٢٢.القرافي، الفروق، تحقيق: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٨١م ، دط، د.ت.
٢٣.ابن القيم الجوزية اعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق: محمد عبد السلام ابراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
٢٤.محمد أركون، *قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم*، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة.
٢٥.محمد جلاء إدريس، مناهج البحث العلمي: نظريا وتطبيقيا، الجامعة الإسلامية العالمية، ١٩٩٨م.
٢٦.محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١٠،٢٠٠٩م.
٢٧.محمد عبد الحميد، البحث العلمي في الدراسات الإعلامية، القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٠ م.